cryphe, le IIe livre des *Macchabées* (VII, 28), qui est contredit par le livre également apocryphe de la *Sapience* (XI, 18), où il est question d'une matière informe, et qu'en outre elle est contraire au principe de la philosophie ancienne : *Ex nihilo nihil* (Rien ne se fait de rien). Justin le Martyr et Clément d'Alexandrie admettaient bien, le premier la matière informe, le second une matière préexistante au temps; mais ils ne croyaient pas plus que les autres Pères à l'éternité de cette matière. Ailleurs, en effet, ils affirment la *création* de la matière, d'où l'on doit conclure que dans leur opinion cette matière informe, ce chaos avait été tiré du néant avant la formation du monde par l'Etre suprême. Les gnostiques, au contraire, n'admettaient point la *création*. Ils soutenaient, ce qui excitait la fureur des Pères, et notamment celle de Tertullien, que le monde a été formé d'une matière préexistante à la *création*, éternelle; car Dieu n'eût pas pu la tirer du néant, attendu que l'Etre souverainement parfait n'aurait pu créer qu'un monde parfait. Tertullien s'efforça de réfuter cette opinion en opposant l'incompatibilité de l'éternité de la matière avec la notion de l'absoluité de Dieu. Origène admet bien, comme les autres Pères, que la matière n'est pas éternelle; mais il ajoute qu'il est impossible de concevoir un temps où le monde n'existait pas, parce qu'il serait, dit-il, impie et absurde de supposer que la puissance et la bonté de Dieu eussent jamais été inactives. Pour trancher la difficulté, Origène émet l'hypothèse d'une *création sans commencement*. Or cette *création* sans commencement ne peut non plus avoir de fin; sans cela Dieu resterait inactif, et cette supposition doit être aussi impie pour Origène dans l'avenir que dans le passé. Le célèbre théologien est donc amené à admettre l'existence de plusieurs mondes antérieurs à celui que nous habitons et la formation future d'une série infinie de mondes qui succéderont au nôtre et qui se succéderont l'un à l'autre éternellement. L'hypothèse hardie d'Origène trouva quelques partisans et un très-grand nombre de contradicteurs. Méthodius, évêque de Tyr, la combattit au IIIe siècle, dans un ouvrage spécial qui n'est pas parvenu jusqu'à nous, mais dont Photius nous a conservé des fragments. Enfin ces idées furent condamnées, avec l'ensemble du système d'Origène, sous le règne de Justinien, comme faisant dépendre la perfection absolue de Dieu de ses rapports avec le monde. L'Eglise professa dès lors, dans son ensemble, la doctrine de la *création*.

Cette doctrine, qui suppose évidemment que quelque chose peut sortir de rien par un acte de la volonté d'un être tout-puissant, est en opposition avec l'axiome rationnel : *Ex nihilo nihil fit*. Les partisans de la définition théologique objectent qu'à la vérité on ne comprend pas comment quelque chose pourrait sortir de rien, mais qu'une chose incompréhensible n'est pas une chose impossible. Ils essayent inutilement de changer le sens de la question. La raison ne dit pas qu'elle ne comprend pas comment quelque chose pourrait sortir de rien : elle dit qu'elle comprend que quelque chose ne peut sortir de rien, affirmation un peu différente de celle qu'on lui prête.

Le fait de la *création* a, du reste, deux aspects. D'une part, il s'agit de reconnaître si l'origine et l'existence des êtres requièrent nécessairement que cette création ait eu lieu, et s'il n'est pas possible de concevoir l'être sans son intervention; d'autre part, il importe d'examiner en elle-même l'œuvre prétendue créée et de voir si ses attributs concordent avec les attributs supposés immuables du créateur supposé.

En premier lieu, la *création* serait un fait démontré faux, que ce fait n'exclurait en aucune façon l'existence de Dieu. On aurait alors deux hypothèses : ou l'univers émanerait d'une substance coéternelle à Dieu et placée hors de lui, ou il ferait partie de Dieu. D'un côté, on obtient un système philosophique qui a une longue histoire et qui est un des plus célèbres parmi ceux dont la tradition nous a laissé le souvenir : c'est le dualisme, que la théologie appelle le manichéisme; de l'autre côté, on obtient également un système philosophique doublement important par la place qu'il tient dans le passé et par celle qu'il occupe encore dans beaucoup d'esprits éclairés : c'est le panthéisme.

Le dualisme nie donc la *création* prise dans le sens chrétien du mot. La *création*, pour lui, n'est pas une simple impossibilité, une contradiction logique sur laquelle l'esprit ne saurait passer sans se déshonorer; il conçoit cette impossibilité comme une conséquence d'une théorie beaucoup plus large. Il considère que l'être n'est rien en lui-même, sinon une contradiction constante; que si l'être n'existait pas, le néant n'existerait pas non plus, attendu que ce mot n'exprime qu'une idée relative, l'absence de l'être; d'où il suit qu'avant la *création*, puisque *création* il y a, le néant n'existait pas plus que l'être. Il ne peut pas être conçu en lui-même. Il n'a qu'une existence logique, dit la philosophie dualiste; eh bien, ôtez l'être, remontez avant votre prétendue *création*, vous ne trouverez même plus d'existence logique au néant. Ce raisonnement ne paraît pas pouvoir être entamé. D'ailleurs les dualistes poursuivent : l'être et le néant sont contemporains et sont condamnés à vivre et à mourir ensemble. L'homme n'est qu'un insecte placé au seuil de l'existence; il n'en voit que le vestibule. En l'état des choses, il n'y a pas de substance réelle pour nos yeux humains : nous ne saurions dire ce qu'est un être en lui-même; nous le distinguons des autres; nous disons à son aspect : « Il diffère de l'être voisin. » Nous ne connaissons que des *êtres relatifs*. Dieu lui-même est pour nous dans cette condition : il n'a qu'une existence relative. Vous dites qu'il est spirituel; que signifie le terme spirituel? Il signifie non matériel. Eh bien, ôtez la matière, et vous n'aurez plus de terme pour le qualifier. La matière est donc pour nous coéternelle à Dieu, et la *création* est un fait contradictoire. Ceci est le résumé de ce que pensaient de la *création* les mages de Perse, Platon, Pythagore et Aristote.

Le panthéisme rejette la *création* pour d'autres motifs. Il dit : « Dieu et l'univers sont identiques. C'est un être à la fois multiple et un, éternel comme unité, éternellement changeant sous ses formes multiples. Chaque être en particulier est un mode de Dieu, dont les attributs se développent ainsi. » On voit tout de suite ce qui en résulte au point de vue de la *création*. Quand on considère Dieu par son côté éternel et un, son idée exclut celle de la *création*; quand on le considère par le côté du mouvement et de la multiplicité infinie qu'on remarque dans le sein de la substance divine, la *création* est un fait réel, mais ce fait a lieu tous les jours; il aura lieu dans l'avenir comme il a eu lieu dans le passé, et le sens du mot *création* se confond avec l'*histoire du mouvement dans l'univers*. Dans cette philosophie, les termes matière, esprit, vie, mort, pensée, organisme, animaux, végétaux, minéraux, ne signifient que des modes partiels de la substance divine et n'ont pas d'importance véritable. Il n'y a même pas jusqu'à l'étendue, considérée comme l'essence de la matière, qui ne soit un phénomène transitoire et secondaire. Newton pensait que Dieu avait pu donner la propriété de l'étendue à une portion circonscrite de l'espace. Il n'y avait, suivant lui, qu'à conférer à cette portion de l'espace la vertu de l'impénétrabilité, phénomène relativement peu considérable, car, ajoute l'évêque Berkeley, on ne connaît rien que par la sensation; l'univers n'existe pour nous que par ce que nous en disent nos impressions. L'impénétrabilité et l'étendue pourraient n'être, en dernière analyse, qu'une illusion de nos sens, une apparence, un songe permanent, pour tout dire en un mot. (*Entretiens d'Hylas et de Philonoüs.*) Ainsi raisonnait, il y a trois mille ans déjà, le bouddhisme, et avant lui les prêtres de Brahma. Tous les systèmes de philosophie et de religion portent l'empreinte de cette façon de concevoir l'univers. Dans les temps modernes, en l'absence momentanée de religion, un grand nombre de philosophes éminents ont restauré les vieux principes de la sagesse indienne. Au XVIe siècle, il n'y a guère que Jordano Bruno qui soit panthéiste; au XVIIe, les panthéistes, à la tête desquels se trouvent Hobbes et Spinoza, forment déjà un parti; les encyclopédistes du XVIIIe le continuent, et de nos jours, en pratique comme dans la spéculation, depuis Saint-Simon et l'école industrielle jusqu'à Hégel et jusqu'aux disciples de l'idéal, tous les libres penseurs professent cette négation du fait historique appelé *création* du monde. Il reste à examiner le fait en lui-même. D'abord, le fait biblique de la *création* n'est pas un acte instantané de Dieu comme la théologie scolastique se l'est imaginé. Dans la Genèse, Dieu emploie six jours à la *création*. Les anciens commentateurs, en l'absence d'explication, avaient pris ces six jours à la lettre. Depuis, la formation d'une science inconnue aux anciens, la géologie, a forcé d'admettre que l'œuvre dite des six jours devait s'entendre de six périodes, dont chacune comprendrait des milliers d'années. Cette théorie ne rend pas le phénomène métaphysique de la *création* moins inexplicable, mais elle a le mérite de fournir aux défenseurs des livres bibliques un argument spécieux et qu'ils n'ont pas négligé. Les travaux de Cuvier le leur ont fourni, et Cuvier lui-même n'a pas demandé mieux que de leur rendre service. Sans qu'on y prenne garde, c'est là une concession indirecte, mais formelle au système panthéiste qui soutient que la *création* dure de toute éternité et continuera de se développer indéfiniment. Enfin, c'était provisoirement une planche de salut et on s'en est saisi. Cependant on n'a pas fait réflexion qu'en réalité on admettait ainsi l'éternité du monde et de la matière, sur laquelle Dieu n'exercerait plus qu'une action de simple architecte.

Ensuite, la théorie théologique de la *création* s'appuie sur ce que Dieu étant un être actif et même un *acte pur* (*actus purus*), définition de saint Thomas d'Aquin, ne peut s'empêcher d'agir et par conséquent de créer. On ajoute, en guise de scolie, que s'il ne continuait pas de créer le monde, celui-ci retomberait aussitôt dans le néant. A merveille; mais si Dieu est essentiellement un être actif, il a dû l'être toujours, puisqu'il est immuable et parfait. Cela revient encore à admettre l'éternité du monde et de la *création*.

Enfin, si Dieu est la cause efficiente de l'univers, celui-ci est à l'égard de Dieu dans les rapports ordinaires d'un effet à une cause, d'où il résulte que l'effet et la cause sont dans un rapport constant. Or, s'il en est ainsi, ils sont de même nature, deux substances différentes ne pouvant avoir aucun point de contact. De quelque manière qu'on s'y prenne, on retombe donc forcément dans le panthéisme.

Ces trois faits ont été admis successivement par la théologie catholique. « Dieu, dit Fénelon (*Traité de l'existence et des attributs de Dieu*), est éternellement créant tout ce qui doit être créé et exister successivement... Il est éternellement créant ce qui est créé aujourd'hui, comme il est éternellement créant ce qui fut créé au premier jour de l'univers. » Ces dernières paroles concernent l'immutabilité de Dieu, que Fénelon essaye de concilier avec son activité. C'est un langage ampoulé et vide de sens, en usage parmi les docteurs qui se trouvent en présence d'une difficulté qu'ils ne peuvent résoudre, et qui suppléent à l'insuffisance de leurs preuves par la pompe et la solennité du discours.

Pour le second fait, que Dieu, en vertu de son activité essentielle, crée éternellement, dans l'impossibilité de concilier avec cette donnée le commencement présumé de l'univers, on s'applique à résoudre une autre difficulté, celle de concilier avec la nécessité de créer la nécessité de reconnaître en Dieu un attribut moral de premier ordre : la liberté. S'il crée nécessairement, il n'est donc pas libre. On se tire d'affaire en disant que, s'il fallait s'arrêter à un détail de ce genre, on trouverait tous les attributs divins contradictoires, et on passe outre. On déclare même avec naïveté que la liberté divine consiste à agir conformément à sa divine essence. C'est comme la liberté d'un forçat qui consiste à traîner un boulet attaché à sa jambe. Il n'y a pas moyen d'argumenter. Si le forçat n'avait plus son boulet, il ne répondrait plus à la définition qu'on fait de lui, et cette dernière raison est péremptoire.

Sur ce troisième fait, que l'univers est à Dieu comme un effet est à une cause, la théologie avoue que le néant n'ayant pu fournir des matériaux pour bâtir l'édifice qu'on appelle la nature, la nature vient de Dieu. Alors où a-t-il pris de quoi constituer la nature, puisque la théologie avoue que Dieu est tout l'être? Elle balbutie. Les Pères de l'Eglise n'étaient pas si prudents. Ils avouaient simplement que Dieu a pris le monde en lui-même et que, par conséquent, l'essence de la nature est avec l'essence divine dans un rapport d'identité. Il ne valait pas la peine, comme on voit, d'avoir recours à tant de faux-fuyants pour échapper au panthéisme, car cet aveu est un acte de foi tout à fait panthéiste. De fait, saint Paul était explicitement panthéiste quand il disait de Dieu : « *In eo vivimus, movemur et sumus.* » (En lui nous vivons, nous agissons et nous sommes.) Fénelon est de l'avis de saint Paul : « O mon Dieu, dit-il, vous êtes *plus que présent ici; vous êtes au dedans de moi plus que moi-même*. Je ne suis dans le lieu même où je suis que d'une manière finie; vous y êtes infiniment. » D'une manière ou d'une autre, l'idée de la *création*, chez la plupart de ceux qui l'ont analysée de près, se résout donc dans l'idée du mouvement considéré comme éternel, et peut être invoquée comme un des plus forts arguments dont s'autorise la doctrine du panthéisme.

A consulter, outre les cours de métaphysique, qui comportent tous une solution du problème de la *création* : 1° Mosheim, *Dissertatio de creatione ex nihilo*, au tome II de sa traduction du *Système intellectuel* de Cudworth (Leyde, 1773, in-4°); 2° Heydenreich, *Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo* (Leipzig, 1790, in-4°). V. aussi dans ce *Dictionnaire* l'article encyclopédique CAUSE PREMIÈRE.

Création de l'ordre dans l'humanité (DE LA) ou PRINCIPES D'ORGANISATION POLITIQUE, par P.-J. Proudhon. Cet ouvrage, publié en 1842, est divisé en six chapitres qui traitent : le premier, de la *religion;* le second, de la *philosophie;* le troisième, de la *métaphysique;* le quatrième, de l'*économie politique;* le cinquième, de l'*histoire;* le sixième et dernier, des *fonctions*. Ces six études sont précédées de définitions qui nous donnent tout d'abord l'esprit général du livre et qui appellent à ce titre l'attention du lecteur. Nous citerons les plus importantes : « J'appelle *ordre* toute disposition sériée ou symétrique. L'ordre suppose nécessairement division, distinction, différence. Les idées d'*intelligence* et de *cause finale* sont étrangères à la conception de l'ordre. En effet, l'ordre peut nous apparaître comme résultat non prévu de propriétés inhérentes aux diverses parties d'un tout : l'intelligence ne peut dans ce cas être assignée comme principe d'ordre. D'autre part, il peut exister dans le désordre une tendance ou fin secrète : la finalité ne saurait davantage être prise comme caractère essentiel de l'ordre. L'ordre dans ses manifestations diverses étant série, symétrie, rapport, est soumis à des conditions dans lesquelles il peut être décomposé et qui en sont comme le principe immédiat, la forme, la raison, le mètre. Ces conditions sont ce qu'on appelle des *lois*. Toute loi vraie est absolue et n'excepte rien; l'ignorance seule a imaginé le proverbe : *Point de règle sans exception*. L'ordre n'est point quelque chose de *réel*, mais seulement de *formel :* c'est l'idée inscrite dans la substance. L'ordre est tout ce que l'homme peut savoir de l'univers. Perceptibles seulement par les rapports que nous soutenons avec eux, les êtres nous sont impénétrables dans leur substance. Les causes, insaisissables dans leur principe et leur origine, ne nous laissent entrevoir que la succession de leurs effets. Des trois faces de l'univers, relation, substance, cause, une seule, la relation, nous est intelligible; les deux autres sont, de notre part, l'objet d'une foi aveugle, fatale. L'ontologie, en tant que science des substances et des causes, est impossible. L'ordre, ou ce qu'il y a de purement *formel* dans la nature, étant la seule chose accessible à la raison, l'unique objet de la science, devient par cela même la seule *réalité* pour la raison. J'appelle *religion* l'expression instinctive, symbolique et sommaire par laquelle une société naissante manifeste son opinion sur l'ordre universel. Le principe de toute religion est le sentiment; son caractère essentiel, la spontanéité; ses preuves, des apparitions et des prodiges; sa méthode, la foi. J'entends par *philosophie* cette aspiration à connaître, ce mouvement de l'esprit vers la science qui succède à la spontanéité religieuse, et se pose comme antithèse de la foi : aspiration et mouvement qui ne sont encore ni science ni méthode, mais investigation de l'une et de l'autre. Le principe de la philosophie est l'idée de causalité. J'appelle *science* la compréhension claire, complète, certaine et raisonnée de l'ordre. Relativement à la religion et à la philosophie, la science est l'interprétation des symboles de la première, la solution des problèmes posés par la seconde. J'appellerai *métaphysique* la théorie universelle et suprême de l'ordre, théorie dont les méthodes propres aux diverses sciences sont autant d'applications spéciales. L'objet de la métaphysique est : 1° de donner des méthodes aux branches d'études qui en manquent; 2° de montrer le critérium absolu de la vérité; 3° de fournir des conclusions sur la fin commune des sciences, c'est-à-dire sur l'énigme du monde et la destinée ultérieure du genre humain. J'entends par *progrès* la marche ascensionnelle de l'esprit vers la science par les trois époques consécutives de *religion*, *philosophie* et *métaphysique* ou méthode. »

Maintenant que nous connaissons les principes généraux, examinons les conséquences.

— *La religion*. Proudhon commence par montrer que la religion est impuissante à découvrir l'ordre, et qu'elle est hostile à la science et au progrès. Par la religion, l'esprit demeure absorbé dans la substance. La religion, essayant à sa manière de rendre raison des choses, s'exprimant par figures et allégories, et secondée en cela par la vive imagination des sociétés jeunes, produisit, dès l'origine, de vastes épopées cosmogoniques et tout un monde de fantômes. Incapable d'observer et de définir, elle se réfugiait dans le symbolisme. Or, qu'est-ce que le symbole? la matérialisation de l'idée. Que prouve-t-il? l'impuissance de généraliser et d'abstraire, l'oppression de l'esprit par le fait de la substance. Une erreur très-commune est de s'imaginer que les symboles, les mythes religieux cachent une philosophie profonde et de hautes formules métaphysiques, tandis qu'ils attestent l'impuissance même de la pensée et la nullité de la science. L'humanité, saisie dès le berceau par la religion, a grandi et s'est développée sous ses ailes; mais le progrès de son intelligence, le perfectionnement de ses mœurs et l'amélioration de son sort, l'homme ne le doit point à sa nourrice. Loin d'avoir en elle-même aucune force évolutive et créatrice, la religion n'a pu vivre qu'en s'appropriant la politique profane et les lois civiles. L'homme est destiné à vivre sans religion : une foule de symptômes démontrent que la société, par un travail intérieur, tend incessamment à se dépouiller de cette enveloppe désormais inutile. Depuis la Réforme, la religion n'a fait que dépérir et les motifs d'incrédulité que s'aggraver. Le scepticisme de Voltaire est bien plus raisonneur et plus réfléchi que celui de Rabelais, mais moins profond que celui de Rousseau, et qu'est-ce que le doute de celui-ci à côté de la négation de Strauss, appuyée sur une exégèse effrayante d'érudition? Si ce progrès antichrétien entre dans les vues de la Providence, il faut avouer que la Providence a condamné le christianisme. Le chapitre se termine par un passage d'un sentiment éloquent où l'auteur rassemble, comme en souvenir et dans un adieu suprême, tous les services et les bienfaits de la religion dans le passé.

— *La philosophie*. Si la contemplation passive de la substance caractérise la religion, la recherche curieuse des causes est le caractère de la philosophie. La philosophie est le principe des transformations religieuses. « Car, dit notre auteur, la religion est essentiellement immuable; les progrès qu'on lui attribue sont dus à l'influence secrète de la philosophie qui, s'emparant du dogme, le modifie selon ses vues et façonne la religion à son image. » Proudhon rattache au principe de causalité la partie essentielle de la philosophie, celle sans laquelle les autres n'existent pas, la *logique* ou *syllogistique*. « Le syllogisme, dit-il, de quelque manière qu'on le construise, se réduit invariablement à une seule opération : extraire d'une proposition générale (que l'on considère comme *mère, puissance, cause* ou *contenant*) une proposition particulière (que l'on regarde comme *fille, produit* ou *contenu*). Cette extraction se fait à l'aide d'une proposition intermédiaire qui figure le rapport de la cause à l'effet. Le vice radical de tout syllogisme est que la majeure est une hypothèse qui, loin de donner la certitude à la conséquence, la reçoit d'elle au contraire. Le syllogisme n'est en lui-même qu'un cercle vicieux ou une pétition de principe. Avec la méthode syllogistique, la raison est comme un labyrinthe où les routes se croisent et se confondent sans commencement ni fin; où le général devant sa certitude au particulier, et le particulier n'étant intelligible que par le général, tout devient à la fois principe et conséquence; où l'esprit enfin n'ayant aucun point d'attache ne sait ni d'où il vient ni où il va, ne peut connaître et répugne à douter. De ses prétendues généralités, de ses aphorismes hypothétiques et de ses abstractions causatives, la philosophie n'a déduit le plus souvent que des propositions fausses, que l'expérience a dû rectifier tous les jours, détruisant par un travail contradictoire ce que la théorie syllogistique avait édifié. La destinée de la philosophie est de porter le flot de l'esprit humain jusqu'aux rives si longtemps désirées de la certitude et de la méthode : une fois l'initiation accomplie, l'initiatrice doit mourir. Comment la philosophie meurt-elle? Elle meurt par la création des sciences spéciales et positives qui envahissent et resserrent de plus en plus son domaine, c'est-à-dire par la découverte progressive de l'ordre et de ses conditions; elle meurt par la transformation du syllogisme, qui, de formule généalogique et déductive qu'il était, devient, à l'insu même de ceux qui l'emploient, formule d'équation et de généralisation. A mesure que la philosophie se retire, la certitude se forme. Le scepticisme, ce fils aîné de la philosophie, semble la suivre dans sa déroute; déjà il est évincé d'une foule de positions, et, chose à noter, les seules où il règne encore sont précisément les mêmes que la philosophie occupe et que la vraie méthode n'a point éclairées de son flambeau. »

— *La métaphysique*. Nous avons vu que Proudhon appelle *métaphysique* la théorie universelle de l'ordre, la logique commune, la méthode commune de toutes les sciences. Il remarque que le caractère commun de toutes les sciences constituées et en progrès, c'est d'avoir un objet *sérié*, c'est-à-dire différencié, partagé en sections et sous-sections, groupes et sous-groupes, genres et espèces, gradué, échelonné, articulé, tissu, symétrisé, coordonné. La série est un fait commun à l'arithmétique, à la géométrie, à l'astronomie, à la physique, à la chimie, à la zoologie, à la botanique et à la philologie. C'est le signe auquel on reconnaît qu'une science se constitue, c'est-à-dire se sépare du domaine religieux et philosophique. La religion, expression du sentiment et de la sensibilité, ne sortant jamais de l'éternel, de l'infini, de la toute-puissance, de la toute-science, de la vie universelle et de l'amour, la religion est *antisérielle*. La philosophie, raisonnant sur tout, mais ne s'attachant spécialement à rien, n'analysant pas, cherchant la vérité et le possible dans les causes; agitant les idées générales, mais indéterminées, de substance, de cause, de mouvement, de phénomène, de nécessité, de contingence, etc., afin d'en extraire des systèmes d'ontologie et de cosmogonie; la philosophie aussi est antisérielle. Pourquoi la théodicée, la morale, la jurisprudence, l'économie politique, sont-elles encore matière de religion ou de philosophie? C'est qu'elles ne sont sériées ni dans leur objet, ni dans leur méthode. Proudhon oppose, avec une rare sagacité, l'idée de *série* à celle de *continuité*, et le criticisme moderne, qui ne voit dans la nature que discontinuité, peut revendiquer le passage suivant : « Lorsque Leibnitz a dit que la nature ne fait rien brusquement, ne procède point par sauts, mais agit d'une manière suivie et progressive, et qu'il a appelé cette loi loi de continuité, il faut entendre qu'il a voulu parler d'un progrès sérié, d'une série aussi serrée, aussi fréquente qu'on voudra, mais non d'un progrès continu. Les idées de continuité et de progression semblent même s'exclure : qui dit *progrès* dit nécessairement succession, transport, croissance, passage, addition, multiplication, différence, série enfin; en sorte que l'expression *mouvement continu* n'est autre chose qu'une métaphore. La nature, en combinant les éléments et composant les atomes, commence par les séries les plus simples et s'élève par degrés aux plus complexes; mais, si petits et si serrés que soient ces degrés, un abîme les sépare; il n'y a pas continuité... Notre vie elle-même est soumise à la série; et la continuité de la conscience, la permanence du sens intime, l'infatigable veille du moi, ne sont aussi que des illusions. Nous croyons vivre d'une vie indéfectible et non interrompue, et chaque instant de notre existence ne tient à celui qui le précède que comme les vibrations de la lyre tiennent les unes aux autres. »

La loi sérielle constatée dans les sciences, il s'agit de l'analyser. La série a pour élément l'unité; elle est l'antithèse de l'unité; elle se forme de la répétition, des positions et combinaisons diverses de l'unité. Ce qui donne la forme à la série est le rapport soit d'identité, soit d'égalité ou de différence, soit de puissance, de progression, de composition, etc., de ses unités. Le rapport des unités entre elles est la raison de la série. Pour que la série existe, il faut que cette raison soit fine et invariable. Quand on compare plusieurs sortes de séries, on voit surgir entre elles des différences qu'il importe de remarquer. On distingue ainsi la série *naturelle*, la série *artificielle*, les séries *similiformes* ou analogies et la série *logique*. La série est naturelle lorsqu'elle est propre et spéciale à l'objet, qu'elle résulte de sa nature et de ses propriétés; elle est artificielle lorsqu'elle est transportée de l'objet qui lui est propre à un autre qui lui est étranger. Les séries similiformes sont des séries qui présentent des ressemblances purement extérieures et fortuites, malgré la différence de leurs unités élémentaires et de leur raison. La série logique est un genre de connexion créé par l'esprit antérieurement à la science, et qui sert à exprimer, d'une manière abrégée, tantôt les natures et qualités des choses, tantôt les points de vue de l'esprit. Bien raisonner, c'est sérier exactement : toutes les variétés de sophismes, paralogismes, illusions et hallucinations dans lesquelles peut tomber l'esprit en raisonnant, se ramènent à la confusion des séries. Proudhon fait ici justice du rôle que joue l'analogie dans la logique du fouriérisme. « L'analogie, dit-il, est une forme d'argumentation que l'on rencontre partout, en morale, en politique, et généralement dans toutes les sciences non encore sériées, et qui réussit d'autant mieux avec les esprits superficiels qu'elle exige peu de travail, et qu'en tranchant une question elle semble la résoudre. »

Nous ne suivrons pas l'auteur dans les applications qu'il fait de la théorie sérielle. Nous noterons seulement que la diversité et l'indépendance essentielles des séries lui font repousser l'idée d'une science universelle et unique; qu'au lieu d'expliquer la formation des idées d'espèce, de genre, de collection, par l'activité créatrice de l'entendement, il y voit, absolument comme dans les idées simples et individuelles, des perceptions directes de séries, ce qui, effaçant toute différence entre le genre et l'individu, mène droit au réalisme; enfin qu'il prétend résoudre le problème de la certitude par la distinction des séries naturelles ou réelles et des séries artificielles ou idéelles.

— *L'économie politique*. Quel est l'objet de l'économie politique? Quel est son champ d'observation? Quelle est sa méthode? Quelle est sa circonscription? Qu'est-ce que le travail? Comment l'idée du travail se transforme-t-elle, soit qu'on le considère dans ses effets, soit qu'on le considère dans sa division? Telles sont les questions que Proudhon aborde dans le quatrième chapitre de la *Création de l'ordre*. Comme tous les économistes, il définit l'économie politique la science de la production et de la distribution des richesses. Il montre ensuite que le *travail* est la source unique de la richesse; que tout ce qui est travail est matière d'économie politique; que, par conséquent, l'économie politique embrasse dans sa sphère le gouvernement aussi bien que le commerce et l'industrie; que la méthode de l'économie politique est la dialectique sérielle; que le travail, aux yeux du métaphysicien, est la substitution ou la superposition dans les corps des séries artificielles aux séries naturelles; que la loi fondamentale du travail est la *division;* que la division du travail a son principe dans l'unité du moi ou de la force intelligente et productrice, dont l'attention ne peut se diriger en même temps sur plusieurs choses; qu'elle engendre l'échange au lieu d'en être, comme on a dit, la conséquence; qu'elle accroît d'une manière prodigieuse la puissance productive; que cet accroissement de puissance productive, uniquement dû au concours des forces individuelles, nous conduit à une nouvelle loi, à la loi de la *force collective;* que cette loi féconde de la force collective a pour corollaires la solidarité des travailleurs et l'égalité des conditions et des salaires.

Dans ce chapitre de l'*économie politique*, nous rencontrons un passage sur la monnaie qui contredit avec force les opinions que l'auteur devait plus tard exprimer et soutenir sur le même sujet, et qui devaient constituer le fond de son système d'organisation, sa *solution* du problème social. « Quel que soit le mode d'organisation de la propriété, il est impossible, à moins d'opprimer les volontés, de forcer les goûts, de violer le secret de la vie privée, de se passer d'un instrument d'échange portant avec soi sa garantie, en un mot, de monnaie. Pour accorder les principes de l'égalité avec ceux d'une libre consommation des salaires, pour que la répartition des produits s'effectue d'une manière commode et expéditive, équitable et sûre, autrement que par des assignats toujours suspects, d'interminables comptes courants, des effets de banque trop faciles à multiplier pour qu'on n'en redoute pas la dépréciation, et qui d'ailleurs nécessitent la franchise permanente de capitaux énormes; des billets au porteur, incommodes pour les menues dépenses si le chiffre en est élevé, qui s'en vont en fumée si le chiffre en est faible, sujets aux mille inconvénients de la contrefaçon, d'une prompte altération et d'une perpétuelle incertitude; pour assurer, dis-je, la bonne foi du commerce et faire l'appoint de tous les échanges, je ne connais, je ne comprends de moyen que la monnaie. Sans la monnaie, sans cet étalon de la valeur, l'appréciation des produits voltige à tous vents, le papier de banque ne signifie rien, la lettre de change est impossible, les comptes ne sont jamais apurés, le travailleur ne se croit jamais payé, le marchand jamais soldé, le consommateur jamais satisfait : sans la monnaie, la société n'est pour l'homme que charrue et râtelier, l'égalité devient un joug et la liberté un leurre. »

— *L'histoire*. L'auteur commence par nier l'unité de série historique et par refuser le titre de science à l'histoire. « L'histoire, dit-il, de même que la philosophie, n'est point une science : elle n'a ni spécialité, ni unité d'objet, ni méthode ou série propre. L'histoire est la succession des états divers par lesquels l'intelligence et la société passent avant d'atteindre, la première à la science pure, la seconde à la réalisation de ses lois. C'est un panorama de créations en train de se produire, qui s'agitent pêle-mêle, se pénètrent d'une influence réciproque, et présentent à l'œil une suite de tableaux plus ou moins réguliers, jusqu'à ce qu'enfin chaque idée ayant pris sa place, chaque élément social étant élaboré et classé, le drame révolutionnaire touche à sa fin, l'histoire ne soit plus que l'enregistrement des observations scientifiques, des formes de l'art et des progrès de l'industrie. » Il ajoute que l'histoire étant le tableau général du développement de toutes les sciences, et les spécialités scientifiques ne se résolvant pas les unes dans les autres, il est vain de prétendre découvrir les lois du développement historique, et deviner, pour ainsi dire, la formule suprême de la Providence. « Il n'y a pas de lois historiques universelles parce qu'il n'y a pas de science universelle. Ceux-là donc perdent leur temps et poursuivent une ombre vaine qui, semblables aux philosophes, se jetant hors de toute spécialité connue et s'attachant à des généralités fantastiques, groupent les faits sans discernement et sans méthode, et s'imaginent, à force de sériations logiques et d'analogies, acquérir le don de prédire. »

Étudiant ensuite l'histoire au point de vue de l'économie politique, au point de vue du travail, Proudhon nous montre les efforts successifs de la société pour créer l'ordre. La première forme sociale est la *tribu*, c'est-à-dire une agglomération indifférenciée, identique, sans série. A peine si l'importance de quelques chefs laisse entrevoir les premiers linéaments de l'être collectif, une royauté, un sénat. Peu à peu la tribu, arrêtée par son propre nombre, s'attache au sol par la culture, et l'on y voit apparaître, par l'effet de la division du travail, un certain nombre de fonctions : celle du roi, celle du prêtre, celle du guerrier, celle du laboureur ou berger, celle de l'artisan, celle du marchand. A peine séparées, ces fonctions primigènes deviennent l'apanage de certaines familles : de là les *castes*. Au premier degré de l'évolution sociale, les spécialités scientifiques et industrielles sont enveloppées dans la caste, les fonctions publiques sont indivises dans le roi; elles ne s'en dégageront que peu à peu, celles-ci par la division des pouvoirs, celles-là par l'organisation économique. Deux fonctions dont le rôle a été prédominant dans les sociétés primitives sont destinées à disparaître complétement : la fonction sacerdotale et la fonction militaire. « De même que la religion et la guerre ne sont rien pour la science et la raison, de même le sacerdoce et l'armée n'ont point de place dans la série politique. La société, à sa naissance, porte avec elle certaines institutions anomales et pourtant nécessaires, que je comparerais volontiers à ces organes lactifères qui paraissent à la radicule des plantes au temps de la germination, et qui se dessèchent et meurent aussitôt que le végétal a pris un certain accroissement. Le rôle du soldat et du prêtre touche à sa fin : avant de remercier le ciel de ce progrès, hâtons-nous de le mériter. »

— *Les fonctions*. Dans ce dernier chapitre, Proudhon pose les principes de l'organisation politique. Il critique la délimitation classique des pouvoirs en pouvoir *constituant*, pouvoir *législatif* et pouvoir *exécutif*. Il montre que cette délimitation est purement nominale et n'a rien de réel. Qu'est-ce que le pouvoir *constituant* par opposition au pouvoir *législatif?* Sous l'empire des idées du XVIIIe siècle, l'homme était censé ne faire partie de la société que par suite d'un consentement exprimé ou tacite : la loi politique était une convention libre dont le peuple était maître de modifier et de refaire les dispositions. En dehors de cette *convention* et de ce pacte, il y avait la *loi naturelle*, base des lois civiles : loi qui, puisée dans la conscience, disait-on, puis développée par le législateur, réglait les rapports privés des citoyens. Le peuple souverain devait intervenir dans la confection des lois civiles comme dans celle des lois politiques; mais tandis qu'il s'exprimait sur les premières par l'organe de ses mandataires, il se prononçait directement sur les secondes, qui toujours devaient être soumises à son acceptation. Mais d'après la science nouvelle, l'homme, qu'il le veuille ou non, fait partie intégrante de la société qui, antérieurement à toute convention, existe par le fait de la division du travail et par l'unité de l'action collective; les lois concernant la production, la répartition, l'administration, la transmission, l'enseignement, etc., résultent objectivement des rapports qu'engendre ce double fait et sont indépendantes de la volonté de l'homme. D'où il suit que lois industrielles, lois civiles et lois politiques étant absolument les mêmes, l'autorité constituante ne fait qu'un avec l'autorité législative. La distinction de pouvoir législatif et de pouvoir exécutif n'est pas mieux fondée. La loi est l'expression, formulée par la représentation nationale, des rapports qui naissent entre les hommes du travail et de l'échange. La société est l'organisme fondé sur la connaissance réfléchie de ces lois. Cela posé, comment concevoir dans le peuple une catégorie légiférante à côté d'une catégorie exécutante? N'est-ce point séparer dans le travailleur collectif l'action de la pensée, par conséquent violer une des lois essentielles du travail?

A cette série artificielle, pouvoir *constituant*, pouvoir *législatif*, pouvoir *exécutif*, il s'agit de substituer une série naturelle. Quelle est cette série naturelle qui nous offre le plan de la véritable organisation politique? Proudhon la compose de quatre pouvoirs, pouvoir *consulaire*, pouvoir *exécutif*, pouvoir *arbitral*, pouvoir *enseignant*. Symbolisé dans le roi, le premier et le plus anciennement constitué, le pouvoir *consulaire* a pour mission de primer l'action sociale, de centraliser les forces, de surveiller l'économie des fonctions, de stimuler partout le travail et de préparer les voies au progrès. Il ne s'immisce pas dans l'administration, l'enseignement, la justice; sa tâche est de poursuivre les infractions dans les mille organes du souverain. Inconnu dans sa forme pure des anciens et de la plupart des modernes, il existe en France presque tout formé : c'est le ministère public. Le pouvoir consulaire est *monocéphale*, c'est-à-dire se résume en un chef unique : il est contraire à toutes les notions que la force d'impulsion, le principe de mouvement et de vie, la pensée directrice et centralisante parte d'un être multiple, collectif et sérié; du moins telle est l'opinion invincible et spontanée du genre humain. Le pouvoir *exécutif* ou *administratif* embrasse le domaine public, l'agriculture, l'industrie, le commerce, les finances, les relations extérieures : en un mot, la production proprement dite. Les ministres, élus par la chambre des députés, sont les agents supérieurs du pouvoir exécutif, pouvoir qui ne se résume pas, comme le pouvoir consulaire, en un chef unique, mais qui, se divisant dès l'abord en plusieurs catégories égales, compte autant de représentants que de hautes spécialités. Les ministres sont indépendants, non-seulement les uns des autres, mais encore du roi ou procurateur général : celui-ci ne les nomme pas, ne leur commande rien; il examine leurs actes, et en requiert l'annulation ou la sanction près du pouvoir arbitral. Tels sont, d'après la nouvelle théorie, les rapports du pouvoir consulaire ou ministère public avec les ministres. Le pouvoir *arbitral*, chargé d'appliquer la loi et le droit ou plutôt la science, comprend toutes les sortes de juridictions, civile, administrative et commerciale, contentieuse et volontaire, gracieuse et criminelle. Il se résume en une cour suprême dont les membres, tous nommés par la chambre des députés sur la présentation du procurateur général, choisissent entre eux leurs président, vice-présidents et secrétaires. Le pouvoir *enseignant* comprend dans ses attributions l'éducation de la jeunesse et l'instruction des apprentis, les travaux d'embellissement et d'amélioration des villes et des campagnes, les monuments publics, les fêtes. Il se compose de toutes les écoles d'arts, de sciences et de métiers, à tous les degrés, centralisées dans l'Institut. L'Institut se recrute par lui-même et se gouverne en république. Le pouvoir consulaire n'a d'action sur lui que relativement à la tenue des écoles, dont les inspecteurs relèvent tous de l'autorité centrale et sont nommés par son chef. Quel sera le rôle de la femme dans cet ordre social nouveau? « La femme, répond Proudhon, jusqu'à ce qu'elle soit épouse, est *apprentie*, tout au plus *sous-maîtresse;* à l'atelier, comme dans la famille, elle reste mineure et ne fait point partie de la cité. La femme n'est point, comme l'on dit vulgairement, la *moitié* ni l'égale de l'homme, mais le *complément* vivant et sympathique qui achève de faire de lui une personne : là est le principe de la famille et la loi de la monogamie. »

Nous ferons remarquer, en terminant cette analyse, l'immense portée que donne Proudhon à l'économie politique dans son livre de la *Création de l'ordre* et en général dans tous ses ouvrages. Il n'entend pas la renfermer dans le cercle restreint de la production, de la circulation, des valeurs, du crédit, de la rente, de l'impôt; il y fait rentrer la politique, la morale, l'histoire, la jurisprudence; il en fait presque la science universelle. « L'économie politique, dit-il, embrasse l'organisation de l'atelier et du gouvernement, la législation, l'instruction publique, la constitution de la famille, la gérance du globe; elle est la clef de l'histoire, la théorie de l'ordre, le dernier Verbe du Créateur. Par ses aspects divers, elle touche à la psychologie, à l'histoire naturelle, à la médecine et à l'art; plus qu'aucune autre science enfin, elle contribuera à la solution de ces vastes problèmes : Qu'est-ce que l'homme? D'où vient-il? Où va-t-il? Qu'est-ce que le mal? Qu'est-ce que Dieu? »

Création du monde (LA), mystère gallois. Ce sujet, qui a été si souvent mis à contribution dans nos anciens mystères du moyen âge, a également servi de scenario à un échantillon très-curieux de la littérature galloise. Il est, avec le *Maibinogion*, la seule pièce que